

日蓮における宗教的自覚と救済 「こころみ」の宗教

著者	間宮 啓壬
号	22
学位授与機関	Tohoku University
学位授与番号	文第266号
URL	http://hdl.handle.net/10097/59445

ま みや けい じん 間 宮 啓 壬

学 位 の 種 類 博 士 (文 学)
学 位 記 番 号 文 第 266 号
学位授与年月日 平成22年7月15日
学位授与の要件 学位規則第4条第2項該当

学 位 論 文 題 目 日蓮における宗教的自覚と救済—「こころみ」の宗教—
論 文 審 査 委 員 (主査)
教 授 鈴 木 岩 弓 教 授 佐 藤 弘 夫
教 授 戸 島 貴代志

論 文 内 容 の 要 旨

序章—方法と課題—

先行する日蓮研究は、分量的には「汗牛充棟ただならぬものがある」といった表現がそのまま当てはまる。そうした状況下にあつて、論者が日蓮にアプローチするに際し拠つて立つ方法・立場はどのようなものか。そして、それは従来の日蓮研究に対し、いかなる点において独自性を持ち得るのか。序章では、そうした点を明らかにしようと努めた。

a. 宗教へのまなざし

周知のように、レーウは明確に「宗教現象学」を標榜したが、オットーやヴァッハ、エリアーデらはみずからの学問を「宗教現象学」と称したわけではない。しかし、彼らはいずれも、人間の生において、宗教は他の諸領域には還元し得ぬ「独自」の、言葉を換えるならば、「固有」の領域を有することを前提とし—これは前提であると同時に結論でもあらうが—、その固有なる意味を、超歴史的かつ通文化的な幅広い比較によって探り出そうとした。宗教という、人間の生にとって固有の領域を研究する、客観的で、かつ独立した学問として「宗教学」を自立させることが、彼らの共通する目的であつた、とみることもできよう。各々に個性的な学説を展開しながらも、こうした方法と目的を共有している点で、彼らは、広い意味で「宗教現象学」の範疇に収められるのである。

だが、一九七〇年代以降、「宗教現象学」は厳しい批判に晒されていく。客観的・実証的な学問体裁を装いつつ、実はその前提に、客観性・実証性とは相容れない神学的・哲学的な契機が隠されているといった批判、あるいは、人間にとって宗教とは「固有」の領域を持ち、かつ「普遍的」なものであるということを無条件の前提とすることによって、比較のための素材を、本来それが置かれていた個別の歴

史的・文化的・社会的文脈から引きはがし、まったく別の文脈に恣意的に当てはめてしまっている、などといった批判である。

こうした批判がどこまで有効性を持ち得るのか。そして、こうした批判に、いわゆる「宗教現象学」はどのように応えるべきなのか。興味深い問題ではあるが、論者は、この問題に真正面から取り組む準備を持ち合わせてはいないし、そうした問題に取り組むことを研究課題とするものでもない。論者の課題は、あくまでも日蓮という一つの宗教者に向き合うことにある。ただ、その際、論者は広義における「宗教現象学」が共有してきた、宗教を見る視座に着目し、それを日蓮研究に適用できないかと考えている。つまり、人間が人間的なるものを超えた何ものかと関係を取り結んでいるその場面に、他の諸領域とは次元を異にする宗教の「独自性」を見出す—というの、なによりもかかる関係性の直中にある当人にとって、その関係性は人間的なる他の諸領域には還元し得ぬものであろうから—とともに、宗教に「独自」なるそうした関係性の意味と様相を、その関係性のもとにある当人の意識に密着して描き出そうとする点を、日蓮研究に応用しようとするのである。広汎な比較研究とは程遠い、一人の宗教者の研究に根をおろそうとする論者に、「宗教現象学」を標榜する資格は、もとよりない。ただ、宗教を見つめる「宗教現象学」的視座が、宗教者個人の研究にあっては、超歴史的・通文化的な比較—しばしば批判の対象となる—を事としない分、かえって有効なのではないか、と考える次第である。

b. 日蓮研究への適用⁽¹⁾

日蓮がその把握と表現に心を砕いたものを端的に表現するならば、それは、「仏法」をして「仏法」たらしめている「仏の御心」—「人間の」ではなく、「仏の御心」（「仏の御意」「仏意」とも）—であったといえよう。その一方で、日蓮は自己が「愚かなる凡夫」ともいうべき一個人の人間に過ぎないことも、十分に認識している。そんな自己が、「仏の御心」をそのままに受け取って表現しようとしても、所詮は恣意に陥ってしまいかねないのではないか—。そうした危険性と常に隣り合わせにあることを最も強く意識していたのは、恐らく、日蓮その人であったに違いあるまい。しかし、さればこそ、日蓮は「仏法をこゝろみる」⁽²⁾のである。すなわち、「仏の御心」をそのままに受け取り、表現・実践しようとする努力つつも、自己が有限なる智慧しか持ち得ぬ存在であるが故に、果たして自分が本当にそれをなし得ているのか、という検証を行なおうとするのである。

日蓮がなした「こころみ」とは、いわば、有限なる人間の側から「仏の御心」を求める主体的な営みである。しかし、それが「仏の御心」といういわば超越的な領分を志向するものである以上、そうした「こころみ」の正統性を保証する基準は、人間自身の側には決して存在し得ぬことになる。つまり、日蓮の「こころみ」の正統性を保証するのは、超越的領分＝仏の側からでなければならない、ということである。言葉を換えるならば、日蓮の「こころみ」が「仏の御心」を志向するものである以上、その正統性は、最終的には仏みずからによってしか保証し得ぬものなのである。

とするならば、日蓮における「こころみ」とは、日蓮みずからの主体性と、仏みずからの主体性とが交差・融合するところ—そこにおいて、日蓮の主体性は仏自身による裏づけという「客観性」を獲得し得る—を求め、表現・実践しようとする、生涯かけての営みであった、ということになるであろう。このように、日蓮の「こころみ」とは、それ自体、ダイナミックな構造を孕んだ営みなのであり、そのダイナミズムの中に、日蓮の宗教は存立するのである。

論者はまさに、日蓮自身によるこうした「こころみ」に着目して、日蓮の宗教、殊にその宗教的自覚と救済論を見ようと志すものである。したがって、論者が描こうとする日蓮の宗教は、スタティック（静的）なものとはなり得ない。それは、右に記した二つの主体性の間を時には揺れ動く、ダイナミックな

ものとして描かれることになる。

日蓮自身の「こころみ」に着目して日蓮の宗教を把握しようとすることは、日蓮自身の方法に即して日蓮を見ようとするということでもある。論者にとって、日蓮を見るものさしは、日蓮が生きた時代の、実際に日蓮を取り巻いていた歴史的・社会的状況や体制のあり方に求められるのでもなければ、日蓮当時の諸思想やそれ以前の思想史の中に求められるのでもない。日蓮当時の社会状況や体制のあり方、日蓮を取り巻く諸々の思想、日蓮を遡る歴史および諸思想について、論者は、日蓮自身が構築した宗教においてそれらが消化され、評価され、位置づけられているその様を、その限りにおいて描き出そうとするに過ぎない。その意味で、論者の立場は、歴史学的・思想史学的日蓮研究とは区別されることになる。

一方、ダイナミックな揺れ動きの中で日蓮を見ようとする点において、論者の志す研究は日蓮宗学からも分かつたことになる。日蓮宗学も、端的に言えば、日蓮を日蓮自身に即して把握しようとする営みであるといつてよかろう。その点では、論者の立場と大きな懸隔があるわけではない。ただ、宗学の場合、少なくともその理念においては、日蓮の宗教から、完成され、かつ固定化された真理の体系を抽出することに、より大きな力が注がれることは否めまい。それが宗学に課された使命である以上、当然といえば当然ではある。だが、その分、日蓮の宗教を、ダイナミックに捉えるよりは、スタティック（静的）に捉える観点が強くならざるを得ないことも確かであろう。論者が宗学と立場を異にするのは、まさにこの点においてである。

このように、論者は、日蓮を理解するための視座を、歴史学的・思想史学的研究とも、宗学研究とも異なる地平に置こうとするものである。だが、もとよりそのことは、歴史学・思想史学や宗学が生み出してきた日蓮研究の成果を無視することを意味するものではあり得ない。むしろ、だからこそ逆に、日蓮がいかなる歴史的・社会的、あるいは思想史的境位にあったのか、ということについての客観的な知識を得る必要性に迫られるのである。そうした知識を得ることは、自身を遡る歴史および諸思想や、みずからが存する社会状況を自己一身において統合的に意味づけようとした日蓮の言説を正しく受け止めるためには、欠かせない前提となるであろう。つまり、そうした知識なくしては、日蓮自身に即すといながらも、日蓮自身の意図から遊離した独断に陥る危険性を免れ得ないのである。また、宗学が、みずからの信仰の、より確かな基盤と指針を得るために、日蓮自身の信仰のあり様を、能う限り日蓮自身に即して把握しようとする営みであるとするならば、宗学の立場は、能う限り日蓮自身に即すように心がける、まさにその点において、やはり論者の立場と近接しているといわねばならない。

とするならば、歴史学・思想史学や日蓮宗学等の各分野において蓄積されてきた、これまでの日蓮研究の豊かな成果を無視する愚挙は、厳に慎まなければなるまい。そこで、従来の日蓮研究の流れを、一通りまとまった形で整理しておく必要が生じてくる。それを行なったのが、本稿に別冊（参考論文）として添付した「日蓮研究史管見」である。

この別冊において、従来の日蓮研究は以下の順序で振り返られている。まず、第一章では「歴史学的・思想史学的日蓮研究」を、次いで、第二章では「宗学的日蓮研究」を概観した。さらに、第一章および第二章の枠組みには必ずしも収まりきらないものを、第三章「宗教学・倫理学等、その他の分野の日蓮研究」としてまとめておいた。また、日蓮研究の土台をなす「日蓮遺文の文献学的研究とその成果」については、第四章において概観した。論者が日蓮遺文を取り扱うスタンスについても、この第四章で明らかにしておいた。

第Ⅰ部 「爾前」の日蓮

文永八年（一二七一、日蓮五〇歳）の法難と、それに続く佐渡流罪という体験が、日蓮の思想および

宗教的自覚において画期的な意味をもったことは、宗門内のみならず、宗門外の研究者によっても、広く認知されているといってよい。このことは、日蓮の思想展開を表現する術語として、「佐前」「佐後」、あるいは「佐前」「佐中」「佐後」といった区分が広く定着していることから首肯されよう。これについては、なによりも日蓮自身、

法門の事はさど（佐渡）の国へながされ候し已前の法門は、ただ仏の爾前の経とをばしめせ。
（『三沢鈔』、『定遺』一四四六—一四四七頁、傍点引用者）

と述懐し、佐渡流罪を、自己が構築しようとした法門の重要な転回点として位置づけているところである。

第Ⅱ部の第一章で詳しくみることになるが、流罪地佐渡において、日蓮は二つの画期的な「発見」を経ることになる。一つは、『法華経』の文底における「仏の御心」そのもの、つまり「一念三千」世界の「発見」であり、もう一つは、自己という存在が過去遠々劫以来抱え込んできた「謗法罪」の「発見」である。言葉を換えるならば、それは、『法華経』の「深み」に秘められた「一念三千」と、自己自身の「深み」に隠された「謗法罪」の「発見」であった、ともいえよう。そうした「深み」に到達し、さらにそこから翻って、その「深み」を自己の思想と宗教的自覚において表現しようとする、佐渡および身延の日蓮からしてみれば、佐渡流罪より前は「爾前」、つまり、いまだみずからの本意が顕わされていない段階、と限界づけられるに至ったわけである。

第Ⅰ部「「爾前」の日蓮」では、まず、こうした「深み」の「発見」へと至る前段階—日蓮自身の表現を借りるならば「爾前」—における日蓮の思想と宗教的自覚の足どりを、次の三つの章にわたって素描してみた。

第一章 教相知と実践知

「日本第一の智者となし給へ」⁽³⁾。この言葉が端的に示しているように、日蓮は自己を最高の「智者」「智人」たらしめるための「道理」を、仏教に求め続けた。その「道理」の内実は、便宜的に次の二つにわけられるように思う。一つは、「仏の御心」が余すところなく説き尽くされている「一切経の大王」⁽⁴⁾ともいべき經典はどれかという課題のもと追求される、いわば「教相知」ともいべきもの。もう一つは、「教相知」によって得られた収穫を、実践の場においていかに救済の要路たらしめるかという課題のもと求められる、いわば「実践知」ともいべきもの、である。佐渡流罪以前の段階において、日蓮はいかなる「教相知」と「実践知」とを紡ぎ出し得たのか。第Ⅰ部第一章においては、こうした課題のもと、以下の事柄を明らかにした。

まずは「教相知」である。日蓮を表現するのに、「法華経至上主義者」とは確かにふさわしい言葉ではある。しかし、日蓮は一朝一夕に「法華経至上主義者」となったわけではない。幼少期、念仏を実践していた時期があったことは、日蓮みずから語るところであるし、日蓮二一歳に系年される『戒体即身成仏義』では、明らかに密教を『法華経』の上位に置いている。日蓮三二歳のいわゆる「立教開宗」は、確かに日蓮が「法華経至上主義」の立場に立つことを宣言するものではあろうが、少なくとも三八歳の『守護国家論』の頃までは『法華経』とともに密教もまた最高位に置かれる、いわゆる「法華真言未分」の立場が垣間見られる。また、大乘諸經典を「捨閉閣抛」したことを以って法然浄土教・撰択集を「謗法」＝「誹謗正法」と厳しく批判する三九歳の『立正安国論』から読み取られることは、大乘諸經典全体を「正法」とみなした上で、その中でも『法華経』への帰依を呼びかける、いわば「相対的法華経至上主義」の立場である。

だが、こうした立場は伊豆流罪の最中に突破される。右の「相対的法華経至上主義」の立場に立つ限

り、『法華經』以外の大乗諸經典に帰依することはどう位置づけられるのかということが問題とならざるを得ないが、かかる問題に対して、日蓮は「一切經の大王」たる『法華經』のみに帰依すべきであり、それ以外の經典への帰依はすべて「謗法」とみなす、という仕方で解決をはかった。かつては捨ててしまえば「謗法」とされた、『法華經』以外の大乗諸經典が、帰依すれば「謗法」を生み出してしまうものとみなされる一方で、依るべきは『法華經』一經のみに限定される。かくして日蓮は、「絶対的法華經至上主義」ともいうべき立場に立ち至ったのである。

続いて「実践知」であるが、その中でも、まずは「題目」「唱題」の位置を取り上げた。『法華經』に対する「信」の表現として明瞭に「唱題」が語られるようになるのは、日蓮三九歳の『唱法華題目鈔』からである。ただし、その位置づけは、『法華經』に対する「信」を表明する様々な手段の中の一つとして語られているに過ぎない。ただ、その一方で、『唱法華題目鈔』では、一切法がそこに収められ、かつ、そこから開かれてくるところの、いわば全仏教の中心であり、しかも世界の真実相をそれによって表象するものともいうべき位置が「題目」に与えられ、それによって「唱題」の功德の莫大なる所以に答えようとする思考も見られるようになることが注目される。日蓮四五歳の『法華題目鈔』では、「題目」のかかる位置がより明瞭に語られるのみならず、『法華經』、さらには全仏教に対する「信」の表明が「唱題」という実践に集約されることになる。しかし、「題目」に一切法を収めるということが「題目」の救済力とどのように関わり、「唱題」による救済の実現といかに結びついてくるのかということに対する理論的弁証は、『法華題目鈔』においてもいまだ見られないままである。その意味では、佐渡流罪期、殊に『観心本尊抄』において実を結ぶ題目論・唱題論（救済論）との距離をいまだ感じざるを得ない。

「実践知」として、さらに「謗法」を取り上げた。「相対的法華經至上主義」から「絶対的法華經至上主義」に立場を移すことによって「謗法」の内実も変化することは、右に見た通りである。「絶対的法華經至上主義」の立場に至って、『法華經』に帰依する以外の立場は、理論的にはすべて「謗法」とみなされる（ただし、第Ⅰ部第三章でも指摘するように、佐渡流罪以前において「台密」は「謗法」視されない）ことになるが、より具体的には、①『法華經』に信を置かない。②『法華經』と他經とを並信する。③『法華經』に専ら信を置くこと、つまり「専持法華」によってしか「謗法」は免れ得ないにもかかわらず、そのことに気づき得ない人々を放置してしまう。こうした三様のあり方が「謗法」とみなされている。ただし、佐渡流罪以前の日蓮にあっては、「謗法」の罪の主体は概して自己の外側に設定されており、その罪に目覚めさせるべく働きかけてはいくものの、その罪をみずからの内側に見出し、自己の存在そのものに関わる深刻な事柄として問題化することは基本的にはなかったということに、注意を喚起しておきたい。日蓮が「謗法」の罪を、自己の存在のあり方に関わる自己自身の問題として、深刻な悔悟と反省の俎上にのせていくのは、やはり竜口法難・佐渡流罪を待たなければならなかったのである。この点についての検討は、第Ⅱ部第一章に譲ることになる。

第二章 「法華經の行者」と「唯日蓮一人」の自覚—正統性の「ころみ」—

「仏の御心」を「仏の御心」のままに知り得るということは、まさに「仏の智慧」を得た、ということに他なるまい。かくして「仏の智慧」を獲得してこそ、真に「智者」「智人」というに相応しい者となり得るのである。とはいえ、みずから「文証」を以って構築してきた「道理」が、果たして「仏の御心」に叶った正統なるものであるといえるのか。自身を真の「智者」「智人」たらしめようとする一方で、自己が「愚かなる凡夫」「愚者」であるとの意識を常に抱いていた日蓮が、そうした不安から自由であったとは考えにくい。

だが、逆にいえば、そうした不安があればこそ、日蓮はみずからの正統性を「ころみ」ようとする

のである。日蓮にあっては、そうした「こころみ」に確証を与えてくれるものが、いわゆる「現証」であった。この場合、「現証」とは、一方では、『立正安国論』で警告した「他国侵逼難」「自界叛逆難」の現実化を意味する。また他方では、釈尊が『法華経』において予言した、釈尊滅後の法華弘通者の受難を、自身が蒙った迫害によってみずからの身体に余すところなく体现しているとする、いわゆる「色読」体験の謂いでもある。特に後者に注目するならば、日蓮は、伊豆流罪および小松原法難といった受難体験を通して、自己が仏に予言された存在であり、したがって、みずから「文証」を引いて構築してきた「道理」とその実践も、「仏の御心」に叶った唯一の正統なるものである、との確信を獲得するに至る。日蓮における「法華経の行者」の自覚とは、いわゆる「持経者」と自己とを截然と区別する指標であると同時に、自己の正統性に対するこうした確信を端的に表明するものに他ならない。第Ⅰ部第二章においては、これらの事柄を論証した。

第三章 台密批判への道程

伊豆流罪・小松原法難を経て獲得された「日本第一の法華経の行者日蓮」⁽⁵⁾としての自覚は、「唯日蓮一人こそよみはべれ」⁽⁶⁾という自負と相俟って、仏教の正統を唯一人担う者としての自覚を日蓮に育んでいく。しかし、このような「唯日蓮一人」という自覚は、佐渡流罪以前の日蓮にあっては、「天台沙門」⁽⁷⁾としての意識、つまり、現実中存在する天台教団・比叡山への帰属意識と、必ずしも対立するものではなかった。こうした「天台沙門」としての帰属意識の具体相と、それを払拭していく過程とを、日蓮における台密（天台密教）批判、殊に慈覚大師円仁に対する批判の推移に焦点を当てて描き出すとともに、少なくとも佐渡流罪以前にあっては、法華独勝の立場からなされる「理同事勝」批判が、当然結びついてよいはずの台密批判や慈覚大師批判に結びついてはいないこと、また、比叡山の過度の密教化に警鐘を鳴らす形で開始された台密批判が、いまだ台密の存在そのものの否定には立ち至っていないことを指摘した。

なお、本章では、「天台沙門」としての帰属意識を捨て去り、「唯日蓮一人」という自覚を決定的に先鋭化させていく日蓮の転回の素地が佐渡流罪の最中にあることについても指摘しているが、その詳細については、第Ⅱ部第一章で改めて取り上げる。

第Ⅱ部 「魂魄」からの「再生」、そして「超越」へ

誤解を招かないためにも、次の点は断っておきたい。佐渡流罪以前の日蓮の思想と宗教的自覚を基本的に「爾前」と一括する立場をとるからといって、論者は、佐渡流罪以前の日蓮の思想と宗教的自覚になんらの展開もなかった、と考えているわけでは決してない。第Ⅰ部で見てきたように、佐渡流罪以前にあっても、日蓮の思想と宗教的自覚には多様な展開が認められる。しかし、日蓮にあって、佐渡流罪期にもたらされた「発見」は、佐渡流罪以前におけるみずからの思想と宗教的自覚の展開をひっくり返して「爾前」と限界づけさせてしまうほど画期的な意義をもっていた、ということである。いうなれば、第Ⅰ部は、かかる画期的な意義を浮き彫りにするための準備段階であり、必要不可欠な作業である。

続く第Ⅱ部では、日蓮がかかる画期的な「発見」を経て「魂魄」からの「再生」を果たし、さらに身延の地に入って以降は、「仏の智慧」を得た「智人」として、仏と同じ高みに立ちつつ日本を救いへと導こうとする、いわゆる「師」の自覚——一般的な言葉でいうならば、それは「超越者」ともいべき自覚に他ならない——を懐くに至る過程を、次の三章にわたって追った。

第一章 転回点としての佐渡

「法華經の行者」の自覚により、みずからの正統性を確認し得た日蓮は、その後さらに、「死罪」をも招き寄せるほどの覚悟で布教に精励することになる。それはいわば、「色読」によってみずからを「生きた『法華經』」になそうとする営みであったといえる。しかし、究極的には「死罪」を志向するという意味において、その営みは、『法華經』に対して自己否定を完了しようとする意図をも孕むものであった。みずからの肉体は「死罪」によって消え去ろうとも、自己に集約された「道理」とその実践のあり方を後世に遺そうとする意図である。

そうした意図にあたかも呼応するかのように、日蓮は文永八年（一二七一、日蓮五〇歳）の法難に遭遇することになる。すなわち、竜の口において「頸座」⁽⁸⁾に据えられるという、まさに死に瀕した体験を経て、佐渡へと配流されたのである。日蓮の内的意味づけにおいて、こうした体験は、一方では、まさに自己の「死」を意味するものであった。配流地の佐渡塚原三昧堂にある自己を、日蓮が「魂魄」⁽⁹⁾と表現する所以である。つまり、「死」を体験して「魂魄」となることにより、『法華經』に対する自己否定は一応の完遂をみた、とみなされるのである。だが、他方では、そうした当の受難体験自体が、果たして自分は本当に「法華經の行者」であるといえるのか、という深刻な懷疑を日蓮にもたらすことにもなる。『法華經』には、釈尊滅後の法華弘通者には受難のみならず、諸天等の守護があることも予言されている。しかし、自分には一方的な受難があるばかりで、あるべき諸天等の守護がない。してみると、自分は釈尊に予言された存在などではなく、したがって、『法華經』の正統なる担い手であるともいえないのではないか。いわば、自己の正統性に対する根本的な疑いである。

こうした疑問に立ち向かうために、日蓮は「魂魄」としての思索に沈潜する。そして、かかる思索を通して、日蓮は、先に記した二つの画期的な「発見」を迎えることになる。

一つは、『法華經』の「文底」における「一念三千」の「発見」である。このことは、日蓮が「仏の御心」に直参し得たことを意味する。すなわち、『法華經』の教相を生み出しつつも、教相レベルには還元できない、教相を越えた領分である「仏の御心」そのものを、日蓮は「発見」し得たのである。日蓮にとって、そのことはまた、久遠仏の色心に貫き通されることによって一切が久遠仏と即一化した永遠なる世界、つまり、無限の過去において久遠仏により既に成就された救済世界たる「一念三千」の「発見」であり、と同時に、かかる救済世界の象徴が「南無妙法蓮華經」に他ならないことの「発見」でもあった。

だが、いうまでもなく、現実の世界は「穢土」以外のあり様を示さず、そこにある衆生もまた「凡夫」たることを免れ得ない。つまり、「一念三千」は、たとえ我々がその直中にあるにしても、我々の現実の地平においてはいまだ現成されてはいないのであり、したがって「一念三千」は、久遠仏の側に久遠仏自身の「功德」としてのみ保持されている超越的領分たらざるを得ないことになる。言葉を換えるならば、久遠仏と衆生とは即一化した「南無妙法蓮華經」の状態ではなく、「南無」すべき主体としての衆生と、久遠仏の色心の象徴たる「妙法蓮華經」とに分かれたままの状態にある、ということである。しかし、さればこそ、久遠仏は「南無」すべき客体として、「妙法蓮華經」の五字を衆生に差し出すのである。というのも、久遠仏の色心の象徴たる「妙法蓮華經」の五字にこそ、「一念三千」という久遠仏の功德が保持されているからである。かくして、久遠仏はかかる「妙法蓮華經」の五字に「南無」するところ、つまり、「南無妙法蓮華經」と唱える当所に、「一念三千」というみずからの功德を「自然譲与」することを、衆生に約束するのである。

「仏の御心」そのものという超越的領分、つまり「観心」の領分の「発見」は、日蓮にこのような「観心法門」⁽¹⁰⁾の構築をもたらした。日蓮にあっては、これによって、いわゆる「教相知」と「実践知」

との統合が果たされた、とみなすことができるであろう。すなわち、『法華經』は、「仏の御心」そのものを内包せるが故に、「一切經の大王」なのであり、そして、その『法華經』の題目たる「妙法蓮華經」の五字は、「一念三千」を久遠仏の功德として領し、唯一その功德を媒介し得る久遠仏の色心の事的象徴であるが故に、「南無」せられねばならないのである。

もう一つは、他ならぬ自己自身の過去世における「謗法罪」の「発見」である。自分がいま蒙っている、諸天等の守護を伴わない一方的な受難は、過去世における自身の「謗法罪」が形をとって今世に現われてきたものである。過去世に「謗法罪」を抱えている以上、もはや諸天等の守護は望み得ない。一方的な受難の中で『法華經』を担うしか道は残されていないのであり、そのみが、滅罪のために開かれた唯一の道でもある。

このような形で自己の「謗法罪」を「発見」ということは、久遠仏によって成就された救済世界から、自分が逸脱し続けてきてしまった存在であることの「発見」でもある。こうした「発見」によってもたらされざるを得ない深刻な悔悟は、もう二度とかかる救済世界から逸脱しまい、今度こそ一切の躊躇と妥協を排し、あらゆる受難に耐えて『法華經』を担わねばならないとの決断を、改めて日蓮に生み出すことになる。「今度強盛の菩提心ををこして退転せじと願しぬ」⁽¹¹⁾というかつての決断が改めて明記される所以であり、さらには、自己自身の滅罪のためにも、こうした決断が求められるのである。しかし、こうした決断は、もちろん自利的な意味合いにおいてのみなされるのではない。救済世界から逸脱し続けてきてしまったとの悔悟は、それが深ければ深いほど、自己と同じくいまだ救済に与かれないままにいる一切の他者の救済をも、より強く希求させるのである。

我日本の柱とならむ、我日本の眼目とならむ、我日本の大船とならむ、等とちかいし願、やぶるべからず⁽¹²⁾という日蓮の言葉、いわゆる「三大誓願」は、こうした希求の切実な表明であると同時に、「魂魄」からの「再生」の宣言であるといふことができる。

こうして「再生」を遂げた日蓮は、仏教の正統を唯一人担う者としての自覚を、「如来使」の自覚へと、より先鋭的に集約させていくことになる。日蓮が天台宗・比叡山に対する帰属意識を払拭し、本格的な台密・慈覚大師批判を顕在化させていく内的必然性も、まさにこうした先鋭化にある。第Ⅱ部第一章では、以上の事柄を、順を追って論証した。

第二章 身延入山の意図と意義

佐渡流罪は、門弟と日常的・恒常的に交流し、互いに面と向かい合って語り合うという直接的な交流の場を日蓮から奪い去った。そして、佐渡流罪に前後して門弟らにまで及んだ弾圧は、日蓮が鎌倉において築き上げてきた教団に壊滅的な危機をもたらした。

しかし、佐渡流罪が日蓮や門弟らにもたらしたのはマイナス面のみでは決してない。前章で見たように、佐渡にあって日蓮は二つの画期的な「発見」を経て思想的・自覚的に「再生」とともに、その成果を、文書を以って門弟らへと積極的に開示し続けた。そしてそれに応えて、門弟らも情報・文物を携えて佐渡の日蓮のもとを往来し、時には近待するようになった。すなわち、日蓮は門弟らから基本的には隔てられているという存在状況を基軸に、かえって門弟らとの間に従来とは異なった形の固い結びつきを築き得たのである。

このように、ある意味では豊かな実りを結んだとさえいえる佐渡流罪から赦免され、日蓮は再び鎌倉の地を踏むことになる。かつて日蓮を捕縛し、斬首しようとした平左衛門尉頼綱らに対し、もはや不可避となった蒙古襲来の打撃を少しでも和らげる手段を教示するためである。だが、周知のように、日蓮の主張は今回もまったく無視された。かくて日蓮は、鎌倉の地を早々に退出して身延に入り、その後、

結局、約八年三ヶ月にわたって、身延山中での生活が続くことになるのである。

佐渡流罪以前の日蓮にとって、鎌倉は布教の根拠地であり、門弟らとの交流の拠点であった。流罪を赦されてせっかく戻り得たその鎌倉の地を、日蓮は何故に早々に退出し、人里離れた身延山中に引きこもってしまったのか。かかる行動の動機については、宗の内外を問わず関心と呼び、種々の考察がなされてきた。とはいえ、必ずしも見解の一致をみているわけではない。その理由の一端として、日蓮自身の示す動機が時と場合に応じて記されたものであり、決して一定していないことが挙げられよう。一定していない言説のどこに力点を置いて読むかにより、動機を確定しようとする見解も様々に分かれるわけである。

本章は、かかる研究状況にある右の問題に対し、先学の研究も踏まえながら、論者なりの見解を示そうとしたものである。日蓮の鎌倉退出・身延入山の動機について、論者は次の二点に集約できるのではないかと考えている。

第一点は、蒙古襲来による日本への打撃を少しでも和らげる手だてを知り、それを幕府要路に主張しながらも、それがまったく無視されてしまったことからくる、日本国全体からの疎外感である。いわば、鎌倉退出・身延入山の消極的動機ともいい得るものである。

第二点は、かかる消極的動機と分かち難く結びついた、積極的動機ともいうべきものである。つまり、身延山中という人里離れた地にあえて自己を置くことにより、日蓮は、自己の存在状況においても、また、門弟らとのつながりのあり方においても、佐渡流罪期のそれを継承し、さらに発展させようとしたのではないか、ということである。

このうち、特に後者の動機に注目するならば、日蓮にあって佐渡流罪期と身延期は明白な連続性を有していることになる。だが、その一方で、宗教的自覚面からみるならば、身延期の日蓮は、佐渡流罪以前はもちろんのこと、佐渡流罪中にもみられなかった、ある自覚を抱懐するに至る。仏と同じ高みに立って現実を超越しつつ、現実を、さらには歴史を意味づけ、かつ救いへと導いていく者としての自覚、いわゆる「師」としての自覚がそれである。これは、身延の地にあって、日蓮がいわば「超越者」としての位置を確保したことを意味するものに他ならない。第Ⅱ部第二章では、これらの事柄の論証に力を注いだ。

第三章 「愚者」と「智人」—日蓮における「師」自覚の構造—

日蓮にあって、いわゆる「師」の自覚とは、前章でも触れたように、仏と同じ高みに立って人々を救いへと導くことができる者としての自覚の謂いであった。それは、「仏の御心」を「仏の御心」のままに表現・実践し得たという確信、言葉を換えるならば、「仏の智慧」を獲得し得た「智人」としての自信に裏づけられたものである。そして、かかる自信を日蓮に懐かせる契機となったものこそ、日蓮が「仏法をこゝろみる」中で得た「現証」であり、殊には、『法華経』において釈尊が予言した、仏滅後における法華弘通者の受難を、みずからの身体に余すところなく体現しているという、いわゆる「色説」の確信であったことは既に指摘した通りである。「日本第一の智者となし給へ」⁽¹³⁾ という若き日の願いは、こうして、「一閻浮提第一の智人」⁽¹⁴⁾ たる自覚に結実したわけである。

もっとも、その一方で、日蓮は、自己をいわば「愚者」として強く意識してもいる。それは単に日蓮個人の問題ではなく、末法迦土たる日本に生きる者たちすべてが抱えざるを得ない有限性でもあった。このような有限性を、日蓮は「仏法をこゝろみる」中で突破して「智人」としての自信を獲得し、その自信に基づいて、いわゆる「師」としての自覚を表明するに至ったのであるが、このことは、日蓮の「師」の自覚から、「愚者」としての自覚が払拭されたことを決して意味しない。日蓮の「師」自覚の背

後には、「智人」たらんと常に「こころみ」てきた、あるいは「こころみ」続けざるを得なかった「愚者」としての自覚が厳然として存している。日蓮はむしろ、「愚者」としての強烈な自覚があればこそ、「愚痴にして正直」⁽¹⁵⁾というあり方に徹しきること、なんらの恣意も交えることなく「仏の御心」を受け取り得る「智人」たろうと、いわば逆説的に「こころみ」続け、それに成功したわけである。本章前半では、まず、このような動的な緊張感を孕んだ、日蓮のいわゆる「師」自覚の構造を明らかにした。

本章後半では、かかる「師」の自覚に関連して、日蓮のいわゆる「地涌・上行菩薩」、および「如来使」としての自覚を取り上げ、これらの自覚においても、いわゆる「師」の自覚にみられると同様の、動的な緊張感が見出されることを指摘した。日蓮が「地涌・上行菩薩」としての自覚を有していたということは、宗門内はもちろんのこと、宗門外の研究者にとっても、ほとんど自明の「常識」である。だが、「常識」であるが故に、かえってその自覚の内実が問われることは少なかったとはいえまいか。確かに、日蓮自身が展開する論理を敷衍していけば、日蓮＝「地涌・上行菩薩」という等式は成立する。したがって、日蓮が「地涌・上行菩薩」の自覚を言表したとしても、なんら不思議はない。ところが、文献学的に信頼し得る遺文中に、そうしたストレートな言表はまったくいってもよい程みられないのは何故か。本章後半は、こうした問題意識のもと、右に記した「常識」にあえてメスを入れてみようとする試みである。そうした試みの中で、日蓮にあっては、「愚者」としての自己が、「巍々堂々として尊高」⁽¹⁶⁾たる「地涌・上行菩薩」と無媒介に同一視されることはあり得なかったこと、自身が本体的に「地涌・上行菩薩」であるか否かということが日蓮にとって問題であったわけではなく、あくまでも、教主釈尊より「地涌・上行菩薩」に託された題目の五字の流布をみずからの実践において担いきることができるか否かということ、つまり、「如来使」としての役割を貫徹し得るか否かということにこそ、重要な課題があったことを指摘した。

第Ⅲ部 「一念三千の成仏」

第Ⅲ部では、日蓮の説く救済を「一念三千の成仏」⁽¹⁷⁾に集約して論じるとともに、「一念三千の成仏」の諸相ともいべき「即身成仏」や「靈山往詣」、さらには「女人成仏」について言及した。本稿のタイトルは「日蓮における宗教的自覚と救済」であるが、日蓮における「宗教的自覚」の問題については、第Ⅰ部および第Ⅱ部で論じたところである。第Ⅲ部は、本稿のタイトルのもう一方、つまり日蓮における「救済」につき、次の二章にわたって論じたものである。

第一章 即身成仏と靈山往詣—日蓮における救済の構造—

「即身成仏」と「靈山往詣」。日蓮自身が描く救済のあり方に目をやる時、この二つの要素は極めて対照的であるようにみえる。前者では、題目の五字を受持するその実践の当所がそのまま成仏の相であるとされる。一方、後者は、他界的なイメージを色濃く孕んだ靈山浄土への、死後における往詣を説くものである。前者にあっては、救済の場が現世に設定され、しかも、救済の拠り所は当人の宗教的自覚に置かれているのに対して、後者の場合、救済の場は来世に設定され、しかも、救済の拠り所は客観的に定立された靈山浄土への往詣ということなのである。

このように対照的で、場合によっては矛盾するとさえみなされかねないこれら二つの要素の併存を、いかに捉えるべきなのか。実のところ、「即身成仏」と「靈山往詣」という二つの要素は、理論的にみるならば、なんら矛盾するものではない。詳細は本章に譲るが、両者はいずれも、「一念三千の成仏」に帰結するものだからである。

ただ、理論的には同一範疇に収められるとしても、日蓮による実際の説示に当たっては、これら二つ

の要素が併存せしめられていることも、厳然とした事実である。何故に、日蓮はこの両要素をあえて併存せしめたのか。

本章は、先学による成果を踏まえつつ、この問題に取り組み、日蓮にあっては、即身成仏を説くことによってもおカバーしきれない具体的な救済の問題、すなわち、「死」に対する安心の問題が、靈山往詣の説示により補完されている、という構造を見出すことができること、こうした構造を獲得することにより、日蓮の救済論が、門弟に対して、より一層の具体性と説得力を有するに至ったであろうことを明らかにした。

また、現実の娑婆世界と靈山浄土とを無媒介的に同一視しようとは決してせず、むしろ両者の間に明確に一線を画そうとする日蓮の思惟は、一方では、現実の娑婆世界に靈山浄土を実現しようとする「立正安国」の思想と実践を生むことになったが、他方では、題目の五字を受持する者が、その死を契機として直ちに現実の娑婆世界から靈山浄土へと飛翔し得るという「靈山往詣」の思想をも生み出していったのであり、その意味では、日蓮は題目の五字を受持する者の「死」という事態に対し、確かに特別な権能を与えているといえることも、あわせて指摘した。

第二章 女人の救済

本章では、次の三点について検討・論証した。

第一点。笠原一男氏は、いわゆる「旧仏教」の体制内においてはほとんど省みられることのなかった女人救済の可能性が、法然・親鸞・道元・日蓮らによるいわゆる「鎌倉新仏教」を待って初めて女性に広く開放されるに至ったとみた。しかし、「新仏教」に頂点をおくかかる発展史観的な学説は、その後、周知のように、平雅行氏らの業績によってほぼ完全に覆されたといってよい。学説のこうした基本的な流れや、フェミニズムの立場からなされた、仏教の女人救済論に対する批判を紹介した上で、日蓮の女人救済論を、構造的なレベルにおいて検討し、それが伝統的な女人救済論の枠組みを大きく踏み越えるものでは必ずしもないことを、まずは確認した。

第二点。とはいうものの、日蓮の場合、伝統的な女人救済論にみられる「变成男子」という要素がまったく欠落していることも確かである。その理由を、日蓮の成仏論の根幹をなす「一念三千の成仏」＝「即身成仏」に求めた。なお、その際、思想史的観点からの考察も取り込むように心がけ、龍女の「即身成仏」に関する日蓮の見解は、日本の天台教学における伝統的な「即身成仏義」の流れをうけたものであることも、あわせて指摘した。

第三点。女性の救済を「一念三千の成仏」へと一元的に包摂することにより、日蓮は確かに、救済における男女間の差別を拒絶したといえる。しかし、個々の書状で、個々の女性に対し、『法華経』への信仰と、それによる救いを説く日蓮の実際の言説は、決して単純なものではない。男女間の密接な協力関係をベースに置きながらも、時には男性を「主」に、女性を「従」に位置づけることもあれば、それを逆転させる場合もある。とするならば、その一端を捉えて、日蓮による性差別の「克服」をみたり、あるいは逆に、性差別に対する日蓮の「限界」をみたりする観点は、いずれも、外在的かつ現代的な基準から、日蓮の一側面を「評価」したことにしかならないであろう。女人救済における日蓮の第一義の目的は、いうまでもないことではあるが、性差別の否定でも肯定でもなく、あくまでも、女性を『法華経』の信仰と救いへと誘うことにあったからである。このことを確認することにより、日蓮の説く女人救済を、日蓮自身に即して、より全体的に把握するためには、歴史学・思想史学やフェミニズムの立場からなされる「評価」が、必ずしも有効なものではないことを指摘した。

本稿の最後は「結章」である。ここでは、以上の各章において論じてきたところを、日蓮の生涯に即

して振り返りつつまとめ直すとともに、「今後の課題」も提示しておいた。

注

- (1) 本要旨における日蓮遺文の引用は、立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』改訂増補第三刷、総本山身延久遠寺、二〇〇〇年（以下、『定遺』と略す）に拠った。引用の際、旧漢字は新漢字に改めた。
- (2) 『三三蔵祈雨事』、『定遺』、一〇六六頁。
- (3) 『清澄寺大衆中』、『定遺』、一一三三頁。
- (4) 『報恩抄』、『定遺』、一一九四頁。
- (5) 『南條兵衛七郎殿御書』、『定遺』、三二七頁。
- (6) 『南條兵衛七郎殿御書』、『定遺』、三二七頁。
- (7) 『立正安国論』、『定遺』、二〇九頁脚注、『日蓮聖人真蹟集成』第六卷、法蔵館、一九七七年、八九頁。
- (8) 『曾谷二郎入道殿御報』、『定遺』、一八七五頁。『聖人御難事』、『定遺』、一六七三頁にも、「頭の座」とある。
- (9) 『開目抄』、『定遺』、五九〇頁。
- (10) 『観心本尊抄副状』、『定遺』、七二一頁。
- (11) 『開目抄』、『定遺』、五五七頁。
- (12) 『開目抄』、『定遺』、六〇一頁。
- (13) 『清澄寺大衆中』、『定遺』、一一三三頁。
- (14) 『撰時抄』、『定遺』、一〇五六頁。
- (15) 『隨自意御書』、『定遺』、一六一二頁。
- (16) 『開目抄』、『定遺』、五七三頁。
- (17) 『開目抄』、『定遺』、五八九頁。

論文審査結果の要旨

別冊と併せて756頁に及ぶ本論文は、筆者がこれまで論文集や雑誌に発表してきた論考に書き下ろし論文を加えた、従来の日蓮研究ではあまり類のない宗教現象学的視点からの日蓮論である。

「序章一方法と課題一」では本論文の方法論がまとめられ、仏の御心を求める日蓮の「ころみ」のダイナミズムの中から日蓮の宗教的自覚と救済論を把握し、日蓮の宗教を明らかにするという構想が述べられる。以下の第Ⅰ部と第Ⅱ部では、日蓮における宗教的諸自覚の形成過程に関する問題が、時間軸に沿って取り上げられる。筆者は、日蓮における最大の思想的転換点を佐渡流罪と捉える通説を踏まえつつ、その転換内容を際立たせる意味から「第Ⅰ部『爾前』の日蓮」において、佐渡流罪以前の日蓮の思想や宗教的自覚について検討する。その中では、法華教至上主義者と評される日蓮について、その質が伊豆流罪を経ることで相対的立場から絶対的立場へと転換したことなど、多様な展開があったことが論証される。「第Ⅱ部『魂魄』からの『再生』、そして『超越』へ」においては、流罪地佐渡における日蓮の画期的な「発見」、つまり『法華経』の文底における「仏の御心」そのものである「一念三千」世界と、自己という存在が過去遠々劫以来抱え込んできた「謗法罪」の「発見」に留意される。そしてこの二つの「発見」を経て「魂魄」からの「再生」を果たし、身延に入って以降は、「仏の智慧」を得た「智

人」として、仏と同じ高みに立ちつつ日本を救いへと導こうとする、いわゆる「師」の自覚を抱くに至った過程が論証される。最後の第Ⅲ部「一念三千の成仏」では、本論文の二つ目のテーマである日蓮における「救済」の諸相が、「即身成仏」「靈山往詣」「女人成仏」を手がかりに論じられる。これらの場面が何れも「一念三千の成仏」に帰結することが明らかにされ、併せて日蓮の救済論の中核に位置する「一念三千の成仏」の形成過程が丁寧に論じられる。さらに参考論文「日蓮研究史管見」が博士論文別冊としてまとめられており、近世以降のこれまでの日蓮研究の流れを「歴史学的・思想史学的日蓮研究」「宗学的日蓮研究」「宗教学・倫理学等、その他の分野の日蓮研究」といった方向から整理・検討し、最後に「日蓮遺文の文献学的研究とその成果」がまとめられる。

以上見てきたように、本論文で独自の視角から指摘されてきた知見は示唆に富み、その成果は、別冊の研究史の整理とともに広く斯学の発展に大きな寄与をなすことは間違いない。

よって本論文の提出者は、博士（文学）の学位を授与されるに十分な資格を有するものと認められる。